



Occultisme et protestantisme en Islande ; Les tendances iconophiles des contextes aniconiques

Christophe Pons

► To cite this version:

Christophe Pons. Occultisme et protestantisme en Islande ; Les tendances iconophiles des contextes aniconiques. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2007, 137, pp.125-143. halshs-01141113

HAL Id: halshs-01141113

<https://shs.hal.science/halshs-01141113>

Submitted on 10 Apr 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

OCCULTISME ET PROTESTANTISME EN ISLANDE
LES TENDANCES ICONOPHILES DES CONTEXTES ANICONIQUES

Christophe Pons
Idemec - CNRS - AMU
cpons@mmsh.univ-aix.fr

Chaque dimanche soir, à partir de 19h30, entre trente et cinquante personnes se réunissent pour leur séance hebdomadaire à la Société Psychique de Reykjavík. Initialement prévus pour recevoir des bureaux, les locaux du centre ont été réaménagés ; l'espace est chaotique, évoquant un capharnaüm labyrinthique. Sur la porte d'entrée, en-dessous du titre officiel de SRFR¹ est inscrit en lettres capitales d'un format plus petit: *Álfarskóli, École des Elfes*. Dans un couloir en forme d'entonnoir, un jeune homme au look branché, debout derrière un pupitre, accueille les arrivants qui s'acquittent de leur participation². Le corridor se prolonge ensuite jusqu'à deux pièces transversales où des messieurs distingués et d'un âge avancé font salon autour d'une tasse de café. Partout les murs supportent des étagères où sont déposés pèle mèle des livres, des statuettes chrétiennes et hindouistes mais aussi des poupées, des nains, des sorcières, fantômes, extra-terrestres et trolls ainsi que des luminaires décoratifs et autres bibelots au goût *kitch* fortement prononcé. Au total, de la bible aux traités d'ufologie en passant par les biographies de médiums et les principes de doctrines ésotériques, la bibliothèque impressionne par sa masse en même temps qu'elle se noie dans un éclectisme généralisé. Sur le côté droit de cet étrange passage, une série de portes closes intrigue ; c'est là que, du lundi au vendredi, les huit médiums employés par la société donnent leurs

¹ *Sálarrannsóknarfélag Reykjavíkur* soit littéralement *Société de Reykjavík des Recherches sur l'Âme*, équivalent islandais des *Society for Psychical Research*.

² L'équivalent d'une place et demie de cinéma.

consultations privées. En face, sur la gauche, un minuscule défilé encombré de cartons et de livres empilés conduit à une cuisine où bavardent et rient une poignée d'habitues autour d'une table. Parmi eux, la médium Sígriður qui, à près de soixante-dix ans, continue d'officier lors des séances dominicales. Bien qu'elle ne donne aucune consultation privée, elle connaît fort bien les principes de la transe et des séances médiumniques qu'elle commença à pratiquer dans les années 1950. Adjacente à la cuisine, une autre salle – la plus grande – est réservée aux réunions collectives. Également surchargée de décorations et bibelots divers, elle affiche sur ses murs des tableaux impressionnistes illustrant la nature sauvage et mystique de l'Islande. Dix minutes avant que ne sonne 20h00, Magnús S., président fondateur et maître de cérémonie, commence à placer les participants désormais au complet, lesquels discutent bruyamment de toutes sortes de choses, pas nécessairement spirituelles. Selon des critères non dévoilés, les habitués prennent des places dont ils semblent coutumiers tandis que, pour les nouveaux, Magnús hésite avant de désigner un siège. Tournant le dos aux grandes baies vitrées qui ceignent la salle, six rangées de chaises décrivent un arc de cercle tourné vers un petit guéridon, sur lequel sont disposées des figurines et des cailloux³ autour d'un bougeoir à trois branches. De l'autre côté du guéridon, face à l'assistance, la médium Sígriður s'assoit entre deux amies qui lui prennent chacune une main. Elle ferme les yeux, s'ajuste dans son siège, se délasse un peu en étirant le cou. Elle commence à bâiller. Au-dessus de sa tête pointe un microphone qui descend du plafond. Il est relié à une console d'enregistrement derrière laquelle prend place Magnús. A 20h00, dans le brouhaha d'un bavardage encore persistant, la porte du centre est verrouillée, les rideaux sont tirés. Le cercle est baigné d'une lumière tamisée. Magnús plonge l'auditoire dans un recueillement qu'il suscite avec l'*Ave Maria* de Verdi. Bientôt les bouches se ferment, les mains se saisissent et les yeux se ferment. Alors, sur un ton sobre, Magnús déclare solennellement ouverte la première séance de la saison d'automne...

Séances

L'humeur spirituelle du lieu nous introduit au cœur des manifestations contemporaines de l'ésotérisme moderne dans l'aire occidentale, cette société psychique islandaise rappelant d'autres observations similaires effectuées dans diverses latitudes de l'Amérique et de l'Europe du nord. Il s'agit bien, en effet, de ce même fond spiritualiste dont FAIVRE (1996) a montré comment il s'enracinait dans une histoire récente qui débute dans les zones réformées du vieux monde (autour notamment du Suédois Swedenborg (1688-1772)), s'institutionnalise d'abord en Amérique du Nord (événements de Hydesville (1847)), puis revient en Europe *via* les pays de la zone nordique avant d'essaimer dans toute l'Europe chrétienne, et retourner enfin en Amérique par le sud catholique. Il y aurait bien sûr fort à dire pour retracer dans toute leur finesse ces mouvements trans-Atlantiques que nous croquons ici à grands traits. AUBREE et LAPLANTINE (1990) les ont déjà évoqués pour les zones du sud catholique mais le mouvement s'inscrit selon nous dans un échange diffusionniste plus large où le sens horizontal du balancier (Europe-Amérique) doit aussi se penser par la dimension verticale des latitudes-attitudes (Nord protestant – Sud catholique)⁴. Dans le cadre de cet article, notre visée est plus mesurée et consiste à interroger quelques pistes, suggérées par le cas islandais, afin de repenser la place qu'occupe l'ésotérisme moderne au sein des sociétés contemporaines de l'aire nord

³ Il s'agit d'une dizaine de figurines en porcelaine représentant des animaux, des enfants angéliques et d'autres évoquant des lutins. Deux pierres type « cristal » sont également disposées en diagonale sur la table. Notons qu'aucun usage ne sera fait de ces objets, pas plus que du guéridon qui demeurera immobile.

⁴ Ainsi peut-on souligner au passage que Denizard Hyppolyte Léon Rivail (1804-1854), *alias* Allan Kardec, promoteur des doctrines et pratiques qui furent la « version » catholique du spiritisme, avait reçu en Suisse une éducation protestante libérale qui façonna « l'esprit même du spiritisme dans sa doctrine et jusque dans son organisation » (AUBREE et LAPLANTINE, 1990, p.25).

occidentale. A la suite de HANEGRAAFF (1996), nous considérons que les formes contemporaines du Nouvel Âge et du post-Nouvel Âge sont les dernières extensions d'un héritage ésotérique moderne dont le point de départ se situe au tournant des 18 et 19^{ème} siècles. Le spiritualisme actuel, dont la société psychique de Magnús est une illustration, s'inscrit ainsi dans la filiation de cet ésotérisme récent que nous nommons occultisme⁵. Or, l'observation ethnographico-historique de cet occultisme, en Islande bien sûr mais aussi dans d'autres sociétés d'Occident, fait ressortir un double constat étonnant. D'une part, il explore une voie figurative qu'il emploie comme son mode privilégié d'expression et arbore, de ce fait, une forte tendance iconophile⁶. D'autre part, on constate que c'est dans les pays de la « frange nordique », c'est-à-dire de tradition réformée et donc historiquement connus pour leur posture radicalement anti-iconique (BESANÇON 1994), que cette voie figurative est la plus fortement investie et inventive.

Que signifie dès lors cette tendance iconophile de l'occultisme et comment rendre compte de sa présence dans des pays de tradition plutôt aniconique ? En empruntant cette piste, nous voudrions suggérer que la voie figurative de l'ésotérisme moderne révèle une sensibilité religieuse distinctive qui conduit à relativiser quelque peu le thème de l'individualisme désespéré, si souvent associé aux objets « marginaux » de la modernité religieuse. Or, si dans cette perspective l'Islande est un bon terrain d'étude c'est qu'ici, en effet, les participants aux séances ne sont pas ces désaffiliés sociaux que l'on décrit ailleurs. Dans la petite capitale où « chacun se connaît », beaucoup s'y rendent non pas régulièrement mais à l'occasion, et la pratique ne choque que les membres des Églises libres évangéliques. En outre, cette sensibilité pour l'occulte ne s'affronte pas à la confession officielle ; elle se situe dans un espace de cohabitation tolérante, personne n'ayant jamais quitté l'Église Nationale Luthérienne d'Islande pour s'affirmer spiritualiste (le mouvement n'a d'ailleurs aucun statut cultuel). Nous ne reviendrons pas ici sur les raisons historiques de cette attitude étonnamment passive qui sont décrites ailleurs. Elles remontent au début du 20^{ème} siècle, lorsque l'indépendantisme s'affirme dans un curieux compromis entre l'Église et le Spiritualisme nationaliste (PETURSSON 1983 ; GISSURARSON & SWATOS 1997 ; PONS 2005). Ces caractéristiques font qu'aujourd'hui l'Islande est sans doute un modèle quelque peu atypique dans le panorama des places accordées à l'occultisme au sein des sociétés d'Occident. Mais il est aussi un révélateur plus général, mettant en relief une ambivalence des sensibilités religieuses dans l'ensemble des sociétés de tradition réformée. Car si d'un côté l'occultisme semble bien occuper un territoire autre, distinct de la confession officielle, on peut aussi se demander jusqu'à quel point est-ce que la voie figurative qu'il emprunte n'est pas encouragée par celle – introspective – du protestantisme ? Celui-ci favoriserait-il ici une sensibilité religieuse occultiste si on s'accorde à définir celle-ci comme une plongée en soi-même, dans un monde d'images personnelles que l'individu est autorisé d'explorer pour lui-même ? En effet, ce mode d'appropriation du savoir par voie interne de l'expérimentation n'est autre que l'imagination – au sens créateur – dont FAIVRE a rappelé les origines luthériennes (1996 II, p.55).

⁵ On ne peut ici qu'alerter le lecteur sur le fait que, spécialement dans ce champ de recherche, l'usage des terminologies manque souvent de rigueur lorsqu'il n'est pas totalement libre. Aussi, pour éviter toute ambiguïté, nous reprenons ici celles de FAIVRE et HANEGRAAFF qui parlent plutôt d'occultisme (et de *esotericism*) pour distinguer cet ésotérisme moderne (post 18^{ème}) qui s'éloigne des diverses traditions d'ésotérisme / *esotericism* historiques plus anciennes.

⁶ Nous employons ici le terme *iconophile* dans une acception très large – et libre –, pour désigner une tendance générale à rechercher toutes les possibilités de re-présentations : images, peintures, photos, sculptures mais aussi mises en scène théâtrales, voix, sons, images mentales, etc.

Les thématiques figuratives de l'occultisme islandais

Qu'il s'agisse du Nouvel Âge ou de formes plus anciennes, tous ceux qui se sont penchés sur les manifestations de l'ésotérisme moderne ont fait ce même constat d'une place privilégiée accordée aux représentations. En Islande, chez les spiritualistes comme chez les groupes de tradition plus iconophobe (astrobiologistes et théosophistes), une pléthore d'images et de figurations en trois dimensions habite l'espace. Parmi la vingtaine des sociétés psychiques celle de Magnús exploite fort bien cette veine, arborant un apparent fatras multiforme donnant le sentiment d'un sanctuaire du Nouvel Âge. Si cet excès n'est certes pas la norme, et doit être imputé au désir d'originalité de son président fondateur, il ne fait cependant que reprendre et souligner une tendance générale iconophile. Dans tout l'Occident, selon des degrés d'exubérance variables, les lieux contemporains de l'univers ésotérique (cabinets de médiums, librairies, centres) se présentent toujours comme les abris d'un univers du *kitch*. En Islande, ils exploitent les potentialités figuratives de trois dimensions qui balisent leur cadre cosmogonique.

D'abord, une dimension panthéiste qui laisse libre court à toutes les tentations. C'est en effet dans ce champ que s'expriment les interprétations les plus personnalisées. Il est dès lors peu étonnant que ce soient les individus (et notamment les médiums) qui, dans leurs cabinets ou leurs librairies, soient les plus enclins à nourrir cette dimension panthéiste de toutes formes figuratives possibles : figurines (nains de jardin, gnomes, trolls, elfes, sorcières sur des balais, bonnes fées, anges, extra-terrestres, divinités hindous...), objets et luminaires (pierres, cristaux, totems, boules, amulettes, cartes, pendules...) photographies de phénomènes paranormaux (auras, ovni, matérialisations...), peintures et croquis des génies tutélaires. Si les pièces collectives des sociétés psychiques présentent habituellement une plus forte retenue que les enceintes privées des cabinets de médiums, des tableaux d'entités célestes (*geimverar*), évoqués en terme d'êtres de lumière (*ljósverar*), sont néanmoins exposés dans une déclinaison de couleurs qui épuise la richesse de la palette chromatique. De même, bien qu'elles soient plus iconophobes, les sociétés théosophiques et astrobiologiques⁷ exposent aussi, dans un style symboliste, des œuvres effectuées par peinture automatique. Il s'agit cette fois d'évocations d'un espace stellaire qui, chez les seconds, enrichit une impressionnante collection photographique de galaxies lointaines, exposées dans la salle des séances. Toutes ces peintures, qui explorent abondamment une géographie nommée *súmarland* – traduction littérale du *summer land* des spiritualistes anglo-saxons (MACKLINE 1977) – et qui rappellent les récits figuratifs de parcours effectués dans l'au-delà lors de rêves et de transes somnambuliques (EDELMAN 1995), sont bien ici les modes d'expression de la conception panthéiste d'un monde puissamment habité de forces invisibles.

La deuxième dimension, essentiellement picturale, met en scène dans un but différent une Nature islandaise magnifiée. La profondeur des vastes espaces, la puissance des montagnes et des éléments naturels (eau, glace, feu, vent) sont ici évoqués dans un style impressionniste qui figure les sites les plus largement crédités d'une force mystique : ainsi les grandes cascades et notamment *Góðafóss* où les premiers convertis auraient jeté leurs idoles païens en l'an 999, le mont *Hekla* initialement pensé comme la porte de l'enfer à l'époque médiévale, la légendaire plaine du parlement *Pingvellir* ou encore le sommet *Snæfellsness* duquel Jules Verne fit débiter sa pérégrination au centre de la terre et qui est désormais considéré comme réceptacle des énergies cosmiques. A l'inverse des thématiques panthéistes, ces tableaux occupent une

⁷ Les sociétés astrobiologiques, ou sociétés du renouveau – *Félag Nýalssinna* – sont héritières du prophétisme du professeur Helgi Pjeturs (1872-1949) que l'on peut situer comme le pendant islandais d'un Camille Flammarion.

place importante dans les pièces communes où ils réaffirment une identité ancestrale autour de laquelle se retrouvent les vivants. Ainsi, les grandes salles des séances collectives accueillent toujours de telles illustrations, rappelant l'une des origines de l'ésotérisme moderne romantique, celle d'une découverte de la Nature - *Naturphilosophie* - qui a été particulièrement forte dans l'Europe du Nord et qui, en Islande, débuta son histoire dans le nationalisme contre la couronne danoise.

Enfin, la troisième dimension des icônes chrétien est sans doute la plus transversale puisqu'elle imprègne sans distinction les salons privés comme les lieux collectifs. Les représentations les plus fréquentes sont celles du Christ et de la vierge Marie. Dans les sociétés psychiques, ils occupent notamment une place importante dans des petites salles qu'on réserve à des séances dites « cercles de prières » (*bænahringir*) au cours desquelles une poignée d'individus prie les morts de guérir les vivants. Ces pièces, qui s'apparentent parfois à de petites chapelles catholiques, abritent aussi des autels où sont agencés croix, cierges, chapelets, icônes, statuettes d'anges dorés et encore Marie, souvent elle aussi surmontée d'une paire d'ailes. Si donc on ne peut qu'être frappé par cette iconographie quasi catholique, il convient toutefois de noter comment celle-ci est profondément sélective. Jamais ici ne sont représentées les images de la passion du Christ. Nulle trace de ses souffrances ni de sa couronne d'épine ; Jésus n'est jamais crucifié, pas plus qu'il ne saigne, agonise ou ne meurt. Le Christ qui se figure est celui qui bénit, qui prie et guérit ; il s'agit d'un Christ thaumaturge, modèle idéal du médium-guérisseur. Marie ne pleure pas non plus le martyr de son fils. Elle est représentée portant l'enfant Jésus ou bien en prière, figurant la béatitude de la félicité éternelle.

Contre le désespoir du sens...

Ces trois thématiques dépeignent cette voie figurative que l'occultisme se plaît à emprunter. Si l'Islande en propose une bonne illustration, elle n'en est bien sûr pas l'unique dépositaire, le processus étant patent dans la plupart des sociétés occidentales. Or, curieusement, l'anthropologie religieuse des sociétés contemporaines appréhende rarement cette activité figurative inventive dans les termes d'une tendance iconophile mais plutôt dans ceux d'un éclectisme aléatoire, porté par l'individualisme récent du monde moderne. Cette posture témoigne d'une tendance à ne pas voir la profondeur temporelle des traditions ésotériques auxquelles remonte une telle activité inventive, mais à l'observer comme le fait d'une « génération spontanée » qui aurait émergé depuis peu sur les ruines des grandes religions historiques⁸. Mais elle se chargerait aussi d'un parti pris implicite, culturellement inscrit dans le regard de notre discipline : tandis qu'on sait que la plupart des religions s'originent dans un processus syncrétique, il serait pourtant perçu dans le cas de l'occultisme comme le signe d'une superficialité délirante ou, comme le note MARY à propos du syncrétisme en général, d'un « désespoir du sens » (2000). De la sorte, lorsqu'on se penche sur ce type précis de matériau occidental, la tendance consisterait à transcrire une tendance iconophile en de la décadence superficielle, et à mimer par là même l'attitude rigoriste qu'ont longtemps arborée les confessions religieuses officielles à l'égard des images officieuses dissidentes.

⁸ Ce déni d'historicité, que relève HANEGRAFF dans une lecture critique de l'attitude des sciences sociales à l'égard des objets du Nouvel Âge (1996, pp.380 et suiv), se retrouve aussi chez ceux qui observent ces objets depuis les grandes traditions ésotériques. Pour ces derniers, qui veulent distinguer le vrai grain de l'ivraie, il s'agit de ne pas confondre la noblesse des traditions gnostiques prestigieuses qui dessinent des courants de pensées ésotériques forts anciens, avec la popularité des formations occultistes du 19^{ème} qu'il faut davantage assimiler à un exotérisme démocratisé, devenu bien de consommation pour le plus grand public.

Pourtant, prise comme principe iconophile, la voie figurative se dégage comme l'illustration d'un type distinctif de sensibilité religieuse. Elle découle de cette forme de savoir qui procède par expérimentation, selon laquelle « à la faveur de révélations fulgurantes ou d'une inspiration progressive, certains êtres reçoivent la connaissance par voie immédiate, non discursive, des principes ultimes de la réalité du monde » (FAIVRE 1996 I : 339). Dans l'Islande d'aujourd'hui, les petites cosmologies personnelles des médiums témoignent au mieux de cette modalité cognitive qu'il faut suspecter de conduire aux inventions les plus inattendues. Tous s'adonnent en effet à cet art du rapiéçage imaginaire par lequel ils confectionnent, avec des éléments disparates et désormais issus d'une globalisation des biens spirituels, d'étonnants univers où les elfes croisent des esprits de chamans nord-américains qui travaillent de concert avec des moines tibétains ou des nonnes catholiques (PONS 2004). Pourtant, derrière la première impression de fatras dans lequel tout semble permis, une liberté mesurée révèle les codifications implicites. En effet, les médiums font généralement preuve d'une inventivité que les structures occultistes tolèrent tant qu'elle demeure acceptable, mais qui est réfrénée aussitôt qu'elle devient menaçante pour l'orthodoxie historique des groupes. Cette mise à bonne distance des velléités personnelles se mesure, par exemple, à l'absence de portraits de médiums dans les centres, même à titre posthume. Dans les pièces communes, couloirs et salles d'attente, un dosage mesuré contient toutes les prétentions. Ainsi, les seuls portraits photographiques sont ceux des figures prophétiques du 19^{ème} siècle, garantes de la plus pure orthodoxie, sinon ceux d'illustres étrangers comme Saï Baba, William James ou Helena Blavatski chez les théosophistes. Chez les astrobiologistes, l'unique figure autorisée est celle du fondateur Helgi Pjeturs (1872-1949) dont la photographie – entourée de petites veilleuses – surplombe la salle des séances. S'il est possible de trouver des exceptions, le rejet des portraits de médiums est néanmoins flagrant quand on songe à l'usage inversement foisonnant qui en est fait dans les cadres privatifs des cabinets personnels.

... la plongée inventive

Le constat n'est donc au fond que d'une grande banalité. Il ne revient qu'à nuancer la part de l'individualisme en rappelant que, dans le champ religieux comme ailleurs, toute activité créatrice fraye toujours sa voie entre une performance personnelle et des marges concédées par les instances structurantes. En acceptant de tenir les médiums pour artistes, les historiens de l'art ont davantage envisagé les faits dans cette perspective. Ainsi, les travaux de COLBERT (1996) qui, prenant appui sur les œuvres de la spiritualiste américaine Harriet Hosmer (1830-1908) et notamment sur ses sculptures du fameux « Puck » – un enfant angélique aux ailes de chauve-souris, coiffé d'une capuche et assis sur un champignon –, montrent comment les médiums artistes du 19^{ème} siècle frayèrent de nouvelles voies d'expression surnaturelle en tentant des innovations qui demeuraient aussi en accord avec les catégories classiques (encore unanimes) de l'iconographie chrétienne. Reste qu'il faut penser en ces termes la « nébuleuse » de l'occultisme (les médiums, leurs cosmologies, leurs œuvres), c'est-à-dire comme le lieu d'une activité créatrice, voie inventive renvoyant à un type distinctif de sensibilité religieuse. Or, toutes les formations du 19^{ème} siècle ont procédé par réactivation de cette modalité cognitive. Dans sa remarquable étude sur les premiers mouvements américains, l'historienne CARROLL montre comment, par delà leurs différences, les *Transcendentalists*, les *New Church*, les *New Era Swedenborgians*, les *Millerites*, *Shakers* et *Mormons* ont tous revendiqué une plongée inventive dans le « *spiritland* » comme la voie d'« *independence of every individual from the spiritual tyranny imposed by established churches and ministers* » (1997, p.35). De même, chez Paschal Beverly Randolph (1825-1875) comme chez Andrew Jackson Davis (1826-1910), prophètes du spiritualisme américain avant les événements d'Hydesville en 1847, le voyage intérieur est le chemin spirituel que tout individu doit

expérimenter (MELTON 1994 ; DELP 1967 ; ALBANESE 1992). Pour Davis, qui disait avoir été renseigné par Swedenborg et Galilée au cours d'intimes Odyssées, la thématique prophétique reposait sur l'idée d'un pèlerinage intérieur accessible à tous, autorisé par la fusion collective du groupe. C'est parce qu'on est à plusieurs, dans le cumul des forces d'énergies, que chacun peut partir explorer son monde d'images et en rapporter des visions qu'il va ensuite partager. La forme circulaire des séances médiumniques de six à douze personnes maximum, reliées par les mains tendues et fluidifiées par les jambes décroisées, s'imposait alors comme le diagramme idéal, symbole de cette vie intérieure et moteur des introspections personnelles collectivement partagées.

On voit donc qu'un trait commun de ces formations occultiste est, pour ainsi dire, la confiance faite à l'individu. C'est lui qui doit faire preuve de cette activité inventive par laquelle il parcourt des mondes intérieurs où le groupe l'envoie seul. Or, ce modèle cognitif peut-il totalement se réduire au processus social d'individualisation de la modernité contemporaine ? Adopter un tel point de vue ne serait-il pas oublier les biographies de gnostiques populaires et savants qui, à des époques historiques variables, s'adonnaient à cette même modalité distinctive de l'expérience religieuse ? Ainsi, par exemple, lorsque dans l'Allemagne du 16ème des mystiques, spirituels et alchimistes bâtissaient des théologies hérétiques (KOYRE 1971) tandis qu'au même moment, dans le Frioul italien, un meunier délirant réinventait son cosmos sur la masse informe d'un fromage (GINZBURG 1980). Mais ne serait-ce pas non plus négliger cette disposition spécifique du monde réformé, que l'on retrouve recentrée au cœur d'une mystique jungienne qui connaît une formidable écoute dans toute l'Europe du Nord ? Pour ce fils de pasteur, l'exploration de l'inconscient n'est-elle pas la confrontation à une âme humaine conçue comme substrat autonome que les hommes véhiculent le temps de leur vie ? En faire la découverte revient à basculer dans un monde d'images du tréfonds intérieur, voie régulièrement empruntée par les médiums islandais : « Ce fut alors comme si, au sens propre, le sol cédait sous moi et comme si j'étais précipité dans une profondeur obscure. Je ne pus me défendre d'un sentiment de panique. Mais soudain, et sans que j'eusse encore atteint une trop grande profondeur, je me retrouvai – à mon grand soulagement – sur mes pieds, dans une masse molle, visqueuse. J'étais dans une obscurité presque totale. Après quelques temps mes yeux s'habituerent à l'obscurité, celle d'un sombre crépuscule. Devant moi était l'entrée d'une caverne obscure ; un nain s'y tenait debout. Il me semblait être de cuir, comme s'il avait été momifié. Je dus me glisser tout contre lui pour passer par l'entrée étroite (...) » (JUNG 1957, p.208).

Les dispositions culturelles de la figuration ordinaire

Comment dès lors rendre compte de la prégnance iconophile occultiste dans le contexte d'une société luthérienne protestante ? Sans doute faut-il supposer quelques liens signifiants entre les voies de l'introspection inventive et celles du protestantisme. Mais avant cela, il est aussi d'autres facteurs importants qu'il nous faut souligner, d'autant qu'ils replacent le regard dans le champ ordinaire du monde social.

Le nain de Jung, comme le lutin Puck de Hosmer, nous indiquent en effet l'origine de ce monde d'images dans lequel ont tout de suite puisé les formations occultistes. L'un et l'autre nous renvoient à l'imagerie d'un folklore nordique qui a joué un rôle essentiel en tant que support des figurations panthéistes, et qui demeure encore aujourd'hui fort actif. Il faut penser ici à l'usage qui était fait, déjà au 19ème siècle, des *fairies* par les Occultistes d'Amérique et d'Europe du nord. Car parallèlement aux mises en scène de la présence des morts – notamment par le biais de la photographie – les *fairies* firent aussi l'objet de re-présentations

photographiques (SANDERSON 1973), théâtrales (GAFFORD 1940), sculpturales (COLBERT 1996), picturales et littéraires qui n'avaient d'autres buts que de donner les preuves des dimensions invisibles. Or, le problème n'est pas tant que l'ésotérisme moderne ait puisé dans ce capital d'imagos mais plutôt que ce folklore fasse l'objet d'une figuration qui sorte largement des seuls cadres occultistes et qu'on retrouve dans tout le monde social. Car comment ne pas voir en effet, dans toute l'Europe du nord, la force non anecdotique d'une véritable « passion ordinaire » (BROMBERGER 1998) pour les figurations des mondes invisibles dont les premières expressions sont sans doute les jardins privatifs ! En Islande, on s'adonne avec soin à cet art populaire de la scénographie de mondes chthoniens qu'on figure par des elfes, des nains ou des lutins miniatures qu'on dispose aux abords des maisons. Cette sensibilité pour les mondes merveilleux, inscrite dans la pratique culturelle d'un jardinage dominical, donne également libre court à une imagination délivrée : dispositions de fontaines, cascades et bassins, agencement de moulins et autres accessoires actionnés par le vent, mais aussi inventions de supports inédits comme des petits galets peints à demi enterrés et figurant tout un peuple en réduit, ou encore des bâtons, fichés dans le sol, qui évoquent des colonies de l'infra... Et pourtant l'Islande n'est pas dans cette veine la plus exemplaire, d'autres pays plus au sud y excellent davantage mais toujours selon ce découpage réformé qui va de l'Europe à l'Amérique du Nord en passant par le Royaume Uni.

Il faut dès lors concevoir cette tendance iconophile dans des dimensions qui ne sont plus strictement occultistes mais qu'on retrouve aussi inscrites dans des habitus ordinaires qui témoignent d'une disposition culturelle à re-présenter l'invisible. En Islande, les elfes ont particulièrement bénéficié de cette disposition. Depuis les dernières décennies on a même eu recours à la cartographie pour spatialiser leurs mondes invisibles aux lisières des villes. Or si ces cartographies ont aussi une visée touristique, elles n'en demeurent pas moins signifiantes de la manière dont la figuration visuelle est aisément convoquée pour rendre compte d'un patrimoine invisible. Sans doute faut-il considérer ici que cette thématique panthéiste des mondes animés, présente dans la société en dehors des groupes occultistes, renoue et témoigne malgré tout – dans un esprit de Herder ou de Goethe – des lointaines racines ésotériques d'un national romantisme. Et dans cette perspective, les travaux de HAFSTEINN (2000) sont particulièrement éclairants ; observant comment les elfes réapparaissent régulièrement depuis l'indépendance de 1944⁹, il démonte le procédé par lequel cette société réhabilite son esprit national romantique qu'elle proclame dans une re-présentation de la Nature autochtone mythifiée, figurée par ces êtres invisibles qu'on signale avec des rochers protégés et des routes détournées. De ce point de vue, il ne semble pas faire grand doute que si les thématiques de l'ésotérisme moderne se retrouvent à présent diluées dans le social, en dehors des cercles occultistes, c'est en partie du fait de cette lointaine parenté entre folklore, ésotérisme et esprit national romantique. Mais en même temps, ces conditions historiques ne rendent pas compte à elles seules de cette disposition culturelle à figurer l'invisible, qui se manifeste encore lorsqu'est franchi le seuil séparant les mondes chthoniens extérieurs des groupes domestiques intérieurs.

En entrant au sein des foyers, les thématiques figuratives glissent sur le registre d'une re-présentation de l'ancestralité. Ainsi trouve-t-on dans la plupart des maisons un pan de murs dédié aux portraits des ancêtres accompagné de figurations des fermes et terres ancestrales. Parfois aussi découvre-t-on dans un coin quelques aménagements, rappelant un autel, où les portraits des derniers disparus sont entourés de croix, bougies et de figurines d'anges dont le

⁹ Notamment à l'occasion de chantiers qui doivent être arrêtés parce que les bulldozers et engins de terrassement tombent en panne lorsqu'ils s'affrontent à des rochers dans lesquels les elfes sont supposés habiter. Les premiers événements de cette nature arrivèrent lors des grands travaux d'infrastructures nationales (post deuxième Guerre Mondiale), lesquels avaient essentiellement été conduits par les américains qui s'installèrent dans l'île au début de la guerre froide.

nombre s'accroît à l'approche de Noël. Ces diverses installations témoignent en tous cas du rôle alloué aux supports iconiques dans l'entretien d'un souvenir des morts. En effet, sitôt introduite dans cette société islandaise, la photographie a joué à leur égard un rôle de *mimesis* qu'elle n'a jamais abandonnée. Outre les usages spiritualistes par lesquels, au siècle dernier, on faisait apparaître les ancêtres derrière le sujet¹⁰, il faut aussi songer au rôle nécrologique concédé aux photographies dans les journaux nationaux, ainsi qu'à l'aisance avec laquelle on photographie le défunt dans son cercueil, lors de la mise en bière, et dont on range ensuite les clichés dans l'album de famille. Dans la même veine il faut sans doute concevoir la création, depuis 1987, d'une banque nationale d'images dont l'une des optiques est le rassemblement de la totalité des premières photographies d'Islandais, prises au cours du 19^{ème} siècle ; ici la muséographie nationale se confond avec une entreprise cumulative cherchant, au moyen des supports visuels, à re-présenter de façon exhaustive une somme d'ascendants désormais invisibles. Inutile de poursuivre encore les exemples pour saisir comment cet usage de la photographie se révèle comme une attitude mimétique étonnante dans ce contexte luthérien. Car elle s'oppose en effet à l'iconophobie historique du monde protestant pour lequel « toute mise en scène, tout drame, toute *mimesis* étaient répréhensibles ; la représentation elle-même était fausse. L'imitation était réputée corruptrice » car elle était illusion et donc fausseté, ce qui signifiait « aller contre ce que Dieu avait créé » (GOODY, 2003, p.131). Comme l'ont montré notamment les travaux de BESANÇON (1994), l'iconophobie protestante n'était pas historiquement d'une demi-mesure ; elle affirma un rejet véhément de toute forme de *mimesis* – images, spectacle, théâtre, jeu – en tant que copie mensongère. Cette iconophobie affirmée nous reconduit dès lors au paradoxe dont nous sommes partis en relevant la force d'une passion figurative occultiste dans ces contextes. Or, pour l'Islande ce paradoxe se révèle aussi dans une disposition culturelle, diluée hors des seuls cadres occultistes, et par laquelle les présences invisibles sont sans cesse représentées, au quotidien ordinaire, dans le monde visible des vivants. Ainsi, comme nous l'avons déjà observé, il s'agit bien d'une attitude populaire – une « religion ordinaire » pourrait-on dire – lorsque autour de Noël les tombes des cimetières s'illuminent de bougies que l'on nomme des *lumières vivantes* (*lifandi ljós*), lesquelles sont financièrement prises en charge par les collectivités et non le ministère du culte. De même, et sans doute plus encore, lorsque les formes narratives d'évocation des défunts se présentent sur un mode langagier extrêmement imagé, métaphorique, reposant sur une sémiotique visuelle-auditive (couleurs, lumière, sourire, vêtements, timbres...) qui codifie la nature même des commerces symboliques entre morts et vivants (PONS 2002).

Ambivalence des sensibilités religieuses

La contradiction concomitante d'une attitude occultiste iconophile dans un contexte confessionnel iconophobe se dilue à présent quelque peu dans l'ambivalence d'une dimension coutumière ordinaire, déjà encline à figurer l'invisible aussitôt que possible. Mais cette disposition particulière – culturelle – n'épuise pas non plus la force des liens entre occultisme et protestantisme qui s'impose d'abord comme un fait historique. Faut-il rappeler la massive proportion de protestants parmi les figures prophétiques de l'occultisme, et les lieux d'émergence des principales formations qui balisent toujours aujourd'hui le paysage de l'ésotérisme moderne ? On peut dès lors supposer qu'il y a, dans l'occultisme et le protestantisme, une introspection dans l'intime qui est leur trait d'union. Car comment ne pas voir en effet que dans l'austérité d'un groupe protestant, réuni à l'occasion de l'office, est

¹⁰ Il faut noter que cette technique, totalement abandonnée, connaît un équivalent contemporain dans les photographies d'auras. Particulièrement prisées dans les milieux occultistes, ces clichés font apparaître, derrière le sujet, non plus des ancêtres mais des forces spirituelles déclinées dans une palette chromatique.

favorisée une sensibilité religieuse qui s'exprime sur le mode de l'ouverture intérieure, rappelant celle de la voie occultiste ! Pour l'un et l'autre, c'est toujours d'un rapport d'introspection intime qu'il s'agit, qu'il soit ouvert vers Dieu ou vers un monde d'images, comme la voie laissée libre par l'aniconisme dominant. Ceci conduit à reconsidérer la frontière entre ces deux sensibilités religieuses, non plus en les séparant tout à fait mais en considérant à l'inverse la perméabilité de leurs limites respectives. Songeons par exemple aux cercles de prière, ces lieux de recueillement qui crûrent dans toute l'Europe et l'Amérique protestante du 19^{ème} siècle ; il s'agissait de petits groupes de cinq à dix où, dans le cadre d'une communauté sélective, on partageait l'exercice privé d'une prière intime. Revendiquant le droit légitime, dans le protestantisme, à pratiquer sa foi en dehors des lieux officiels, ces cercles de prière – formes prototypiques des sectes au sens weberien – conduisirent tout aussi bien à la création de mouvements religieux alternatifs de type occultiste (PROTHERO 1993) qu'à celle d'Églises libres fondamentalistes (WILSON 1974 ; PFEFFER 1974). Dans l'Islande d'aujourd'hui, nous avons déjà relevé la difficulté à chiffrer le nombre de ces cercles qui renvoient à de la religion ordinaire, c'est-à-dire une forme de sensibilité religieuse relevant tout autant du confessionnel institué que de l'officieux pratiqué. Si ces cercles n'ont aucune existence légale, ils sont pourtant présents partout ; relevant d'une sociabilité plutôt féminine, ils s'adosent à des réseaux de solidarité et d'entraide qui s'élaborent souvent de manière quasi-spontanée, en fonction de la nécessité des circonstances sociales. Ainsi les voit-on généralement resurgir à l'occasion de périodes difficiles : maladies, accidents. La nature de ce qui s'y pratique est toute ambivalente, à mi-chemin entre l'austérité protestante d'une invocation au Seigneur et l'adresse directe à des morts que l'on guide, que l'on voit et avec lesquels on discute (PONS 2002b). Ces lieux officieux d'une pratique hybride, spiritualiste et confessionnelle, témoignent non seulement du glissement que peuvent opérer les sensibilités religieuses (on y rencontre des médiums comme des pasteurs et la foi protestante fait l'expérience des apparitions) mais aussi de l'impossibilité à discerner leur sens de glissement (qui, de l'occultisme et du protestantisme, a fait ici la lecture populaire de l'autre ?).

Après les objets, les sculptures et les images, la convocation des esprits compose le dernier pan de l'iconicité occultiste. Se délestant du rejet protestant de toute *mimesis* en matière religieuse, les séances médiumniques revendiquent le recours au spectacle et à la mise en scène théâtrale. Pour autant, comme si de longue date elles avaient été soucieuses de maintenir le lien entre les sensibilités, les diverses formations occultistes d'Europe et d'Amérique du Nord ont toujours tenu leurs séances le dimanche soir afin de permettre aux adeptes de se rendre aussi au temple le dimanche matin. En Islande, à l'instar de ce que donne à voir la Société de Magnús, le jeu des ambivalences entre occultisme et protestantisme opère notamment sur le registre d'une complémentarité. Ainsi, la représentation des séances médiumniques colonise et exploite les caractères laissés libres par la manière luthérienne de vivre le rite.

Théâtralités

Après un bref recueillement au son de l'*Ave Maria*, Magnús félicite l'assemblée de s'être réunie. Il réaffirme l'importance de telles réunions, et de ce qui s'y fait, argumentant par une lecture des carnets de Einar Kvaran (l'un des fondateurs au 19^{ème} siècle) qui rapporte les dialogues entre un défunt désespéré et une assemblée de vivants cherchant à le reconforter. En quelques minutes, Magnús requiert ainsi l'attention d'un auditoire désormais investi d'une mission. Mais il la relâche aussitôt en présentant le groupe à ceux qui viennent pour la première fois. Le ton est tout à fait différent, la gravité faisant place à une légèreté inattendue. Commenant par la médium Sigríður qui est déjà assoupie, il la décrit comme une « vieille

peau encore bonne pour les contacts ! » Entendant la remarque, celle-ci pouffe de rire et rétorque de manière incisive en feignant d'être contrariée. Mais Magnús poursuit avec d'autres habitués qu'il présente sur ce même ton sarcastique, avant de clore ce préambule par une série de blagues, dont certaines à caractère sexuel. L'audience est partagée ; si certains rient volontiers, d'autres sont plus réservés quant à ces grivoiseries. Pourtant, malgré l'excès – qui est encore la signature de Magnús –, il n'y a pas non plus d'inventions. A propos des séances des groupes américains, ZARETSKY notait ce même usage liminaire de blagues dans le but de détendre l'ambiance, créer une bonne humeur générale et convoquer des énergies positives qui facilitent la qualité des échanges en assurant que les esprits intervenants seront, eux aussi, d'humeur favorable (1974, p.202). De même, lors des grandes séances tenues épisodiquement dans les salles communales avec un « médium-star », cette attitude de détente et de légèreté est à chaque fois reproduite. Il ne s'agit jamais de lieux d'affliction où l'on se rend dans l'abattement, mais bien plutôt d'espaces de sociabilité où l'on va entre amis, en famille et avec les enfants, dans l'espoir d'un bon divertissement. Si les ancêtres n'y sont jamais moqués, on aime plaisanter avec eux et, généralement, les morts pleins d'humour s'y rendent volontiers. On voit donc bien ici l'écart qui sépare ces rituels des pratiques confessionnelles puisque la recherche d'une humeur joviale (qui autorise le rire) s'oppose à l'austérité d'un recueillement solennel et sérieux, caractéristique des cultes protestants. Mais on voit également comment Magnús sait faire preuve d'ambivalence en opérant ces glissements entre les bornes d'une opposition « détente » *versus* « austérité », opposition qui rappelle celle que souligne GOODY entre « théâtre-jeu » et « rite-travail » lorsqu'il distingue les deux attitudes cognitives à l'égard de l'image et de la re-présentation (2003). Car il est tout à fait clair que ces rituels occultistes ont été pensés en ces termes, comme la reprise et la continuité d'une activité de re-présentation ludique qui renoue avec les origines religieuses de la tragédie grecque, celles des formes ancestrales d'un théâtre des morts (BASTIDE, 1972, p.81). Ainsi s'effondre le grief classique des opposants à l'occultisme – qu'ils soient positivistes ou religieux – lorsqu'ils dénoncent, depuis le 19ème siècle, le caractère illusionniste et spectaculaire de ces séances comme la preuve de leur fausseté. Car si les protagonistes de l'occulte – médiums et inspireurs – étaient souvent des hommes de planches, c'était moins là le fait d'une supercherie que d'une essence proprement théâtrale de ces pratiques religieuses. Depuis les exercices spirituels des Transcendentalists qui renouaient avec Shakespeare et la tragédie grecque (GAFFORD 1940) jusqu'aux théâtres thérapeutiques du docteur viennois Jakob L. Moreno – figure intermédiaire entre Jung et Freud – (BERGE 1998), en passant par de célèbrissimes actrices médium comme Emma Hardinge Britten (OPPENHEIM 1985), le lien entre occultisme et théâtre s'affirme sur tous les fronts¹¹. En Islande aussi l'occultisme s'est imposé au 19ème siècle par la forme théâtrale, au travers notamment de jeunes médiums qui re-produisaient l'image retrouvée de *Óðin*, le dieu-chaman des Vikings, ou qui rédigeaient par écriture automatique des pièces de théâtre attribuées aux productions *post-mortem* des ancêtres Jónas Hallgrímsson, H.C. Andersen (19ème) et Snorri Sturluson (13ème).

Jouant de cet incessant va et vient entre retenue et dilettante, Magnús ré-apaise son groupe avec un second recueillement musical. Les mains sont saisies de nouveau, les visages baissés. A tour de rôle les participants déclinent leur identité et, sur le ton d'une bénédiction anonyme, Magnús répète les noms en demandant que la lumière et la force soit avec eux. Au terme de ce long tour de cercle, la médium Sígriður semble tout à fait prête. Les transes, peu démonstratives dans ce contexte islandais, se manifestent tout au plus par quelques râles et de minimales contorsions. Mais les yeux jouent un rôle essentiel. S'ils demeurent fermés tout le

¹¹ Les exemples qui manifestent ce lien sont inépuisables. On notera au passage que Léon Rivail fut lui aussi proche des milieux artistes puisqu'il tint la comptabilité d'un théâtre durant les années qui précédèrent sa transformation en Allan Kardec.

temps de la séance, les paupières déclinent une panoplie d'expressions qui transfigurent le visage en un masque : plissées, froncées ou presque écartelées, les paupières miment d'invisibles humeurs. Avec un timbre haletant Sígriður prête alors sa voix à un premier esprit, originaire du nord du pays, qui semble étonné d'être ici. Aidé par deux acolytes, Magnús l'interroge. Peu à peu son identité se précise ; il s'agit d'une jeune fille, une adolescente naïve, tout à la fois amusante, désespérée, drôle et pathétique. L'échange est abscons, énigmatique. Mais on comprend enfin qu'elle n'a pas elle-même saisi qu'elle est morte. Magnús le lui annonce, lui dit qu'elle est dans une séance médiumnique tenue à Reykjavík. Dans l'assistance, tous les visages sont rivés sur la vieille médiatrice qui sanglote à présent, répond qu'elle savait bien que les choses n'étaient plus comme avant mais qu'elle ne veut pas s'en aller. Elle parle ensuite d'un accident, mentionne un enfant et disparaît. Presque immédiatement surgit un deuxième esprit, beaucoup plus assuré, qui décline son identité en expliquant qu'il est la grand-mère du premier. Celle-ci reprend et expose les faits ; à moins de dix-sept ans sa petite-fille décéda dans un accident de la route. Mais ce que personne ne savait alors, c'est qu'elle était enceinte. La vieille dame repart, laissant le médium assoupi, et les vivants se plongent en silence dans une prière collective. Dans les profondeurs de cette méditation, l'un des habitués prend la parole. Il s'adresse à la jeune fille, la convie d'aller vers les siens et de les retrouver au *sumurlandi* (*summerland*), dit aussi *himinsborg* (*ville des cieux*), qu'il dépeint comme un lieu lumineux, coloré, chaud et doux. À la suite de cette première séquence, d'autres esprits suivront selon un ordonnancement que nous avons dégagé par ailleurs (PONS 2005). Parmi eux des « esprits savants » qui sont librement interrogés par les participants. Car un autre point saillant de ces pratiques est aussi leur caractère interactif et participatif. S'il y a bien sûr une mise en scène codifiée, celle-ci n'est pas figée mais laisse une place au spontané et à l'inattendu. Ainsi les séances médiumniques se distinguent – notamment de la codification stricte des messes religieuses – par ce registre de la performance où l'invention du scénario procède d'une action collective aléatoire. Il s'agit en cela d'un théâtre d'improvisation qui se joue le long d'un balisage fixe. De plus, en se présentant aux séances, les vivants ne savent jamais s'ils vont – ou pas – en être des acteurs, car on peut toujours être interpellé par des morts sans qu'on ne s'y attende. Ce soir là, compte tenu de la force émotive des premiers échanges, les esprits savants furent amplement interrogés sur la mort des enfants et sur le statut de l'âme chez les fœtus.

Rideau

Comme tout spectacle, les séances médiumniques sont souvent inégales et leur succès dépend toujours d'un cocktail mystérieux. Dans bien des cas les participants retournent chez eux sans grand entrain, pensant au lundi matin et à la semaine qui recommence. La séance, divertissement hebdomadaire, s'apparente alors à une sortie au cinéma lorsqu'on va voir un film qu'on oublie aussitôt qu'on rentre chez soi. Mais parfois aussi, sans qu'on ne s'y attende vraiment, la qualité est à son comble ! Par un dosage subtil entre la salle, les esprits, le médium et les événements, une force émotive naît dans la tension collective. Dans ce cas, on se sent délicieusement fébrile, encore un peu tremblant, comme après avoir vécu quelque chose d'important et d'esthétiquement beau. D'ailleurs, quand ça arrive – et ça arrive ! –, on ne rentre pas tout de suite chez soi. On reste encore un peu, on boit du café et on partage ses émotions. On raconte comment on a senti venir une présence, comment on s'est senti envahi par une altérité à tel ou tel moment. Et puis on prend aussi des dispositions, car enfin on connaît désormais le nom d'une jeune fille pour qui il faut faire quelque chose. Alors on se concerte, on envisage de se retrouver pour un cercle de prière et de téléphoner aux parents de la jeune fille...

Dans les années 1970, l'ethnologue africaniste BEATTIE avait étendu jusqu'à l'Occident l'analogie entre médiumnité et théâtralité. Il l'appuyait notamment sur une série de neuf traits¹² qu'il retrouvait dans le drame grec dionysiaque, dans les cultes des Banyoro Ougandais ou dans le spiritualisme d'Europe et d'Amérique du Nord (1977). D'un point de vue formel la chose semblait évidente. Pourtant, faire ce lien supposait que l'anthropologie se décharge de ce regard singulier qu'elle porte sur les possessions, les transes et les médiumnités lorsque celles-ci ont lieu sur le terrain de l'Occident. En 1872, Tylor avait déjà fréquenté les cercles spiritualistes de la société londonienne en y cherchant quelques voies heuristiques pour mettre à l'épreuve sa théorie animiste. Mais il avait alors buté sur un constat de supercherie et de théâtralité trop flagrant, considérant que c'était trop distrayant pour être sincère (STOCKING 1971). Or, cette relégation dans de l'impossible croyable est toujours, sans doute, ce qui traverse bon nombre d'analyses contemporaines de ces phénomènes. Que l'on songe au Nouvel Âge et l'on voit immédiatement comment nos traditions disciplinaires sont promptes à ranger ces objets dans les manifestations désespérées d'un individualisme post-moderne. En empruntant la voie de l'image, de la scénographie théâtrale et de la re-présentation, nous avons tenté de saisir une sensibilité spécifique – très largement présente dans la société islandaise – que nous avons voulu concevoir comme relevant pleinement d'une attitude religieuse. Cette sensibilité, qui place la créativité personnelle au cœur de la démarche, pose davantage de problèmes théoriques aux sciences sociales et aux autorités cléricales qu'à ses praticiens ordinaires, lesquels s'en accommodent fort bien.

Bibliographie

- Albanese, C. L., "On the matter of spirit; Andrew Jackson Davis and the marriage of God and Nature." *Journal of the American Academy of Religion*, 1992, LX(1): 1-17.
- Aubrée, M. & Laplantine, F. *La table, le livre et les esprits. Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*. Paris, Jean-Claude Lattès, 1990.
- Bastide, R. *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Seuil, (1972), 2003.
- Beattie, J. "Spirit Mediumship as Theatre." *RAIN*, 1977, 20(June): 1-6.
- Bergé, C. "Jeu, incorporation et métaphore dans les théâtres thérapeutiques." 1998 *Gradhiva* 23: 23-33.
- Besançon, A. *L'image interdite*. Paris, Librairie Arthème Fayard, 1994.
- Bromberger, C. *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Paris, Bayard, 1998.
- Carroll, B. E. *Spiritualism in Antebellum America*. Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1997.
- Colbert, C. "Harriet Hosmer and Spiritualism." *American Art* 1996, 10(3): 28-49.
- Delp, R. W. "Andrew Jackson Davis : Prophet of American Spiritualism." *The Journal of American history* 1967 LIX(1): 43-56.
- Edelman, N. *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France 1785-1914*. Paris, Albin Michel, 1995.
- Faivre, A. *Accès de l'ésotérisme occidental*. 2 vols. Paris, Gallimard, 1996.

¹² La prière (1), l'obligation (2), la distraction (3), l'abstraction (4), l'usage du masque (5), les rôles appris (6), un langage spécifique (7), un faible statut social (8), la véracité de l'exercice (9).

- Gafford, L. "Transcendentalist Attitudes toward Drama and Theatre." *The New England Quarterly* 1940, 13(3): 422-466.
- Ginzbug, C. *Le fromage et les vers*. Paris, Flammarion, 1980.
- Gissurarson & Swatos *Icelandic spiritualism: mediumship and modernity in Iceland*. New Brunswick (USA) & London (UK), Transaction Publishers, 1997.
- Goody, J. *La peur des représentations*. Paris, Editions La Découverte, 2003.
- Hafstein, V. T. "The Elves' Point of view : cultural identity in Icelandic Contemporary Icelandic Elf-Tradition." *Fabula* 2000, 41(1/2): 87-105.
- Hanegraaff, W. J. *New Age religion and Western culture*. Leiden ; New York ; Köln, E.J. Brill, 1996.
- Jung, C. G. *"Ma vie": Souvenirs, rêves et pensées*. Paris, Gallimard, 1973.
- Koyré, A. *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Paris, Gallimard, 1971.
- Lambert, Y. "La renaissance des croyances liées à l'après-mort. Les évolutions en France et dans plusieurs pays européens", *Recherches Sociologiques*, 2001, 32(2) : 9-20.
- Macklin, J. "Belief, Ritual, and Healing: New England Spiritualism and Mexican-American Spiritism Compared". Zaretsky & Leone eds., *Religious Movements in Contemporary America*. New Jersey, Princeton University Press, 1974 : 383-417.
- "A Connecticut Yankee in Summer Land". Crapenzo & Garrison, *Case studies in Spirit Possession*. New York - London - Sydney - Toronto, A Wiley-Interscience Publication, 1977: 41-85.
- Mary, A. *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf, 2000.
- Meintel, D. "La stabilité dans le flou. Parcours religieux et identités de spiritualistes." *Anthropologie et société* 2003, 27(1): 53-63
- Melton, J. G. "Paschal Beverly Randolph: America's pioneer occultist". Martin & Laplantine, *Le défi magique I*. Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1994 : 115-129.
- Oppenheim, J. *The other world. Spiritualism and Psychical research in England, 1850-1914*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Pfeffer, L. "The Legitimation of Marginal Religions in the United States". Zaretsky & Leone, *Religious Movements in Contemporary America*. New Jersey, Princeton University Press, 1974 : 9-26.
- Pétursson, P. *Church and Social Change; A Study of the Secularization Process in Iceland 1830-1930*. Lund Studies in Sociology: 200, 1983.
- Pons, C. *Le spectre et le voyant*. Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2002.
- "Réseaux de vivants, solidarités de morts ; Un système symbolique en Islande", *Terrain* 2002b, 38 :127-140.
- "Médiums d'Islande; Globalisation des biens spirituels et routinisation religieuse." *Journal des Anthropologues* 2004, 98-99: 55-75.
- "Le partenariat attentif de la cosmologie islandaise ; Le rôle des morts dans les événements génomique et spiritualiste", *Anthropologie et Société* 2005, 29(2): 131-149.
- Prothero, S. "From spiritualism to Theosophy: "Uplifting" a Democratic Tradition." *Religion and American Culture* 1993, 3(2): 197-216.
- Sanderson, S. F. "The Cottingley Fairy Photographs: A Re-Appraisal of the Evidence." *Folklore* 1973, 84(2): 89-103.
- Stocking, G. W. J. "Animism in theory and Practice : E.B. Tylor's unpublished 'Notes on "Spiritualism"'. " *Man* 1971, 6: 88-104.
- Wilson, J. F. "The Historical Study of Marginal American Religious Movements". Zaretsky & Leone, *Religious Movements in Contemporary America*. New Jersey, Princeton University Press, 1974 : 596-611.
- Zaretsky, I. I. "In the Beginning Was the Word: The Relationship of Language to Social Organization in Spiritualist Churches". Zaretsky & Leone, *Religious Movements in Contemporary America*. New Jersey, Princeton University Press, 1974 : 166-219.